

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОПЫТА

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОСМЫСЛЕНИЯ КАТЕГОРИИ ОПЫТА

Е. В. Бакеева

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии
и теории познания Уральского федерального университета
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Какое бы определение ни давалось понятию опыта, в большинстве случаев он рассматривается как гносеологическая категория. Опыт трактуется либо как элемент познавательного процесса, либо как вид знания (т. н. «опытное знание»). При этом связь той или иной трактовки опыта с определенным онтологическим контекстом представляется далеко не очевидной. Мы попытаемся, однако, не просто показать эту связь, но и – по возможности – определить ее характер. При этом под «онтологическим контекстом» мы будем понимать совокупность онтологических положений, определяющих то или иное понимание познавательного процесса, и прежде всего – отношение «познающего» и «познаваемого», одним из вариантов которого выступает субъект-объектное отношение. Вышеназванные положения, в свою очередь, так или иначе выстраиваются вокруг определенной трактовки категории бытия. Иными словами, мы будем исходить из того, что ответ на вопрос «что значит “знать”?», от которого, собственно, и зависит тот или иное понимание опыта, непосредственно определяется ответом на вопрос «что значит “быть”?». Вместе с тем, пытаясь проследить эту зависимость, мы будем опираться на своего рода «предпонимание» опыта – как процесса и одновременно результата непосредственной встречи «познающего» и «познаваемого».

Исторически первый вариант осмысления этой встречи в европейской философской традиции – понятие «эмпейрия», возникшее в древнегреческой философии. Особое значение (и, соответственно, специальную теоретическую разработку) это понятие получает у Аристотеля. Согласно последнему, «...из часто повторяющегося воспоминания об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый опыт. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из единого, отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свое начало искусство и наука: искусство – если дело касается создания чего-то, наук – если дело касается сущего. Таким образом, эти

[приобретенные] способности не содержатся [в душе] в обособленном виде и не возникают из других способностей, в большей мере познавательных, а берут свое начало от чувственного восприятия, подобно тому как бывает в сражении, после того как строй обращен в бегство: когда один останавливается, другой, а затем и третий, пока строй не придет в первоначальный порядок. А душа такова, что может испытать нечто подобное»¹. Рассматривая аристотелевское сравнение опыта с бегущим войском, Х.-Г. Гадамер замечает, что это сравнение, несмотря все недостатки, иллюстрирует «...возникновение опыта как такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором все таинственным образом упорядочивается само собой. Сравнение показывает своеобразную открытость, в которой стяжается опыт – здесь или там, внезапно, непредсказуемо и все-таки не на пустом месте – и с этих пор получает значимость вплоть до нового опыта, то есть определяя не только то или это, но вообще все сходное с данным. ...Сравнение показывает, следовательно, каким образом лишенная руководящих принципов всеобщность опыта (его нанизывание) все же приводит в итоге к единству...»². Очень важным здесь является указание на открытость опыта в аристотелевской трактовке, тесно связанную с отсутствием руководящего начала по отношению к опыту, т. е. исходной исследовательской установки. Возникает естественный вопрос: как добывается и кому принадлежит трактуемый таким образом опыт? Ответ на этот вопрос как раз и требует обращения к вопросу о бытии – в том ракурсе, в котором он осмысливается в древнегреческой философии. В самом общем виде можно определить этот ракурс следующим образом: «быть – значит быть Единым, или Одним, но – именно поэтому – всегда определенным Единым, а значит – многим». Бытие, таким образом, оказывается здесь и неизменным (в основе своей), и бесконечно изменчивым, становящимся, текущим. При этом и неизменность, и изменчивость выступают своего рода полюсами, между которыми располагаются все возможные виды сущего – от «вещей» до «идей». Последние также – и это очень важно – не застывают на полюсе вечного и неизменного, переходя друг в друга и – тем самым – отдавая дань становлению. Таким образом, парменидовское «Одно и то же – мыслить и быть» также может осмысливаться в двух аспектах: условно говоря, «статическом» и «динамическом», причем каждый из этих аспектов предполагает другой, и наоборот. Отсюда следует неокончателность любой расчлененности, упорядоченности, структуры мира, условность любой оппозиции – в том

¹ Аристотель. Сочинения. М., 1978. Т. 2. С. 345–346.

² Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 235.

числе и оппозиции «познающего» и «познаваемого». Между тем и другим нет четкой границы, и именно поэтому любая гносеологическая категория оказывается также и онтологической, и «опыт» здесь не исключение. Анализируя понятие «эстетизм» в платоновском «Теэтете», А. В. Ахутин отмечает: «...чувственным восприятием человек прямо входит в бытие, которое столь же непосредственно здесь входит в него. Нет никаких перегородок. Существующее не скрыто от нас нашей чувствительностью, которой «субъект» был бы замкнут в себе, а как раз, напротив, — проникает в нас, пронизывает. ...Поэтому и определение Теэтета, и *homo-mensura* тезис Протагора по смыслу прямо противоположны известному тезису субъективизма Нового времени: *esse est percipi*. Эстетизм — это то, в чем и как само существующее всегда уже открыто каждому (оказалось) и чем каждый всегда уже вовлечен в него (очутился). Это стихия их проникновенности»³. Это взаимное пронизывание человека и мира в эстетизме не позволяет трактовать опыт как принадлежность субъекта. Скорее, здесь следует говорить о явленности некоего единства самому себе. Опыт, таким образом, выступает здесь как некий промежуточный момент оформления, становления разумной упорядоченности мира. Оформленность эта, впрочем, весьма приближительна, смутна, именно поэтому Аристотель, к примеру, отрицает принадлежность опытного знания к искусству и науке, что явным образом расходится с постулатами т. н. классической научной рациональности Нового времени (достаточно вспомнить позитивистское положение о превосходстве научного знания над всеми прочими именно в силу его опытного характера). Наука как «знание причин» имеет, по Аристотелю, преимущество над опытным «знанием единичных вещей» как раз потому, что не является некоей «надстройкой» над ним, но выступает в качестве более высокой ступени все того же единого процесса — превращения хаоса в космос. В этом смысле различие между платонизмом и аристотелизмом представляется не столь принципиальным — по сравнению с исходной онтологической установкой, выражаемой вышеупомянутым положением Парменида. Опыт в рамках этой установки — своего рода запечатление события, как события бытия и события мысли одновременно. Именно поэтому опыт здесь не застывает, не может быть сложен в некую «копилку», но постоянно пересматривается, изменяется, характеризуется той открытостью, на которую указывает Х.-Г. Гадамер. Любое содержание этого опыта (отражающее некую устойчивость существования) оказывается здесь относительным, условным: «Возможные “существа” суть мгновенные образы, порождаемые (осуществляемые) “их” встречей,

³ Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. М., 1976. С. 118.

которая онтологически первична; “сущность” же этих “существ” определяется лишь относительно события, случая, положения и, таким образом, вторична, определяется из события их предполагаемой встречи, она релятивна, виртуальна...»⁴. Именно здесь, по-видимому, и следует искать причину и объяснение непреодолимо «умозрительного» характера греческой науки: и в случае с опытом как знанием (а точнее, переживанием) единичных вещей, и в случае с наукой как «знанием причин» речь идет о некоем «схватывании», непосредственном усмотрении миром своего собственного порядка. Умозрение, таким образом, также выступает в этом контексте не как сугубо рациональная деятельность, но как живой процесс, как переживание мира, более тонкое по сравнению с опытом.

Выделение позиции «познающего» в отношении единства познаваемого мира происходит только в рамках средневековой христианской мысли. Человек как особое творение, имеющее связь с Богом через Откровение, оказывается тем самым – в духовной своей составляющей – выключенным из мира, поставленным во внешнее отношение к нему, оставаясь в то же время (телесно и душевно) внутри мира. Именно в этом контексте формируется представление о «составности» человеческого знания, разработанное, прежде всего в концепции познания Фомы Аквинского. Осмысление опыта в рамках этой концепции (так же, как и в средневековой христианской философии в целом) предполагает совершенно иную (по сравнению с греческой) трактовку бытия. Схема мышления опирается здесь на фундаментальную предпосылку: «быть – значит быть творимым» (именно поэтому о Творце как источнике бытия мы не можем, строго говоря, говорить, что Он есть). В этом онтологическом контексте особую роль приобретает слово – прежде всего Слово Творца как акт творения, взятый вместе со своим замыслом и результатом. Слово здесь выступает как «единица творения» и, соответственно, «единица бытия», вносящая принцип дискретности в понимание мира – в противовес континуальности языческого космоса. Человек (в качестве познающего) оказывается здесь в принципиально ином положении: любая сотворенная вещь – как Слово – уже не проникает в него непосредственно, но должна быть истолкована: «Для христианина истина не только есть и живет, но и – более того – она всегда уже открыта в слове, высказана, возвещена, так что все дело человека состоит теперь только в том, чтобы правильно услышать истинное слово, благоговейно внять его сокровенному смыслу»⁵. Здесь возникает зазор между тем, кто внимает Слову и самим Словом – именно потому, что Слово это имеет внемирный исток и, в силу этого, всегда

⁴ Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 310.

⁵ Там же. С. 254.

уникально, оно не «сказано», а «говорится». Опыт – как процесс и результат переживания мира – не может быть в этом онтологическом контексте ничем иным, кроме опыта Богообщения, осуществляющимся, так сказать, на разных уровнях творения: «Звучание Божия слова в слухе (внешнем и внутреннем) верующего и есть само присутствие Бога в нем. Именно качества слова удовлетворяют необходимым атрибутам Бога в его общении с миром. То, что Бог есть абсолютная личность, выражается, прежде всего, в том, что Его бытие, присутствие, не телесно, а словесно. Он может покинуть любую форму, сам понимается как неизреченный и молчаливый, но Его прямым свидетельством является творческое слово откровения. И только творение словом соответствует вообще представлению о творении: изреченное, оно ничего не отнимает от рекшего, услышанное и воспринятое, оно определяет (творит) мысль, поступок, жизнь. Слово, речь, язык – это и есть та духовная субстанция (*substantia spiritualis*), бестелесная форма, непосредственная действительность духа как духа»⁶. Будучи существом сотворенным (т. е. конечным), но сотворенным « по образу и подобию Божьему » (т. е. обитая какой-то частью этого своего существа в измерении Духа), человек в процессе познания соприкасается со Словом во всех проявлениях: от телесных вещей до Слова Писания. Каждое из этих проявлений опять-таки отличается уникальностью, и как раз поэтому процесс познания-осмысления мира уже не может сливаться с процессом его бытийного о-формления, как это происходит в рамках античной онтологии. Здесь мыслит уже не универсальный космический Ум-Нус, но человеческий ум, в силу своей конечности лишенный свойств простоты и чистоты и вынужденный, таким образом, «слагать и разделять» в рамках особой, дополнительной по отношению к бытийному процессу, деятельности. Именно так видится процесс познания Аквинским: «...истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью, однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину. И делает он это, слагая и разделяя. Ибо во всяком суждении он либо прилагает к некоторой вещи, обозначенной через субъект,

⁶ Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. М., 1976. С. 118.

некоторую форму, обозначенную через предикат, либо же отнимает у нее эту форму»⁷. Чувственный опыт действительно приобретает здесь самостоятельное значение, как одна из составляющих человеческого знания, однако важнее другое: Это значение неразрывно связано с активностью «слагающего и разделяющего» интеллекта. Иными словами, опыт как знание о вещах (уже неотменимых в своей телесности и уникальности) имеет смысл только в контексте деятельности «познающего». Опирируя «словами» и «вещами», последний, по сути дела, воспроизводит творящий акт, создает особый мир, уже не сливающийся с т. н. «реальным» – мир, названный Николаем Кузанским «уподобительным». Таким образом, опыт, формирующийся в контексте понимания бытия как творящего акта, выступает, прежде всего, как опыт действия, подобного действию Творца. Не удивительно поэтому, что в классификации одного из создателей европейской опытной науки Роджера Бэкона опыт, получаемый путем Откровения, оказывается более убедительным свидетельством истины по сравнению с опытом «внешних чувств». В первом случае путь к истине является прямым (она переживается непосредственно), во втором – окольным (истина реконструируется в деятельности «познающего»). Точнее, реконструкция имеет место и в том, и в другом случае, коль скоро Слово должно быть переведено на конечный человеческий язык, однако Слово Откровения имеет непосредственный доступ к душе, тогда как Слово, воплощенное в вещах, нуждается в посредничестве органов чувств.

Эта неразрывная связь чувственного опыта и рациональной познавательной активности окончательно оформляется в ново-европейской философии и науке, породив попутно пресловутую дилемму «рационализм – эмпиризм». Данная оппозиция приобретает смысл только в рамках совершенно определенной онтологической установки, которую можно сформулировать следующим образом: «быть – значит быть познаваемым». В этом контексте опыт и разум представляют собой не просто два полюса познавательной деятельности – это прежде всего две стороны одного и того же бытийного акта самоконституирования познающего субъекта (или – просто субъекта). Последний как раз и выступает средоточием новой онтологии, в рамках которой вещи как источники ощущений и рациональные формы опыта взаимно предполагают друг друга. Постольку, поскольку существование чего бы то ни было должно быть удостоверено субъектом, так сказать, быть возведенным последним в ранг существующего, все, что не прошло эту процедуру, выходит за рамки познаваемого мира. В этом смысле «*cogito ergo sum*» и «*esse est percipi*» декларируют, в общем-то, одно

⁷ Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 836.

и то же: быть — значит быть для субъекта. Именно поэтому эмпиризм в рамках данной установки выступает, так сказать, вырожденной формой рационализма. Сама способность опыта отражать реальность, служить основой знания о ней может быть признана только с учетом положения о противостоянии субъекта и объекта, рационалистического по своему характеру. Познающий разум, утверждая себя в качестве высшей инстанции, «точки отсчета», тем самым останавливает текучесть опыта как переживания, отливает его в застывшие формы. Ощущения выступают здесь как результат обработки переживания, причем эмпиризм фиксирует внимание на моменте воздействия объекта (заранее предположенного разумом) на органы чувств, рационализм же — на самих формах, в которых переживаются объекты. Так, у Т. Гоббса читаем: «...хотя на определенном расстоянии представляется, будто произведенный нашей фантазией образ заключается в реальном и действительном объекте, который порождает его в нас, тем не менее объект есть одно, а воображаемый образ или призрак — нечто другое. Таким образом, ощущение во всех случаях есть по своему происхождению лишь призрак, вызванный... давлением, т. е. движением находящихся вне нас объектов, на наши глаза, уши и другие предназначенные для этого органы»⁸. Эта же «призрачная» природа ощущений утверждается и Декартом: «Для нас достаточно будет заметить, что воспринимаемое посредством чувств относится только к тесному союзу человеческого тела с душой; что хотя они обычно сообщают нам, в чем внешние тела могут быть нам вредны или полезны, однако только изредка и случайно наши чувства передают нам, какова природа этих тел самих по себе. Рассуждая, таким образом, мы без труда отбросим предвзятые суждения, основанные на одних наших чувствах, и станем прибегать только к рассудку, потому что в нем одном естественно заложены первичные понятия или идеи, представляющие собой как бы зародыши... постижимых для нас истин»⁹. Все отличие между этими двумя позициями заключается в конечном счете в том, что эмпиризм приписывает исходный импульс познавательного процесса самим объектам: «движение производит... движение» — Т. Гоббс, рационализм же — познающему разуму: «...в действительности ни одну вещь в ее сущности мы не воспринимаем при помощи наших чувств, а только посредством нашего разума, когда он вступает в действие (выд. мной — Е. Б.)»¹⁰. Понятно, что рационализм — просто в силу своей рефлексивной позиции — оказывается здесь более последовательным. Эмпиристское положение о существовании объектов,

⁸ Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 310.

⁹ Там же. С. 256–257.

¹⁰ Там же. С. 254.

приводящих в движение чувства, само, в свою очередь, является порождением «вступившего в действие разума», не отдающего себе в этом отчета в рамках эмпиристской установки. Именно по этой причине позитивистские поиски «фундамента познания» изначально были обречены на то, чтобы обратиться к действию познающего субъекта, констатирующего некое состояние дел в «предложениях наблюдения»: «Общим для всех этих утверждений является то, что в них входят демонстративные термины, имеющие смысл прямого жеста, т. е. правила их употребления учитывают, что при построении предложений, в которых они встречаются, имеется некоторый опыт и внимание направлено на что-то наблюдаемое. То, что обозначают такие слова, как “здесь”, “теперь”, “это вот”, не может быть передано только с помощью общих определений в словах, должно быть их соединение с указаниями или жестами. “Это вот” имеет смысл только в связи с каким-то жестом. Следовательно, чтобы понять смысл такого предложения наблюдения, следует одновременно выполнить жест, нужно каким-то образом указать на реальность»¹¹. Парадокс, таким образом, заключается в том, что реальность, призванная служить основой определения истинности для субъекта, сама, в свою очередь, впервые удостоверяется посредством указательного жеста того же субъекта. Круг замыкается, и декларируемое преодоление декартовского «когито» не удастся – по той простой причине, что в рамках данной онтологической установки это в принципе невозможно.

Этот замкнувшийся круг обнаруживает, однако, еще один важный момент: принципиальную неперебиваемость опыта в сферу «общего», его принадлежность уникальному событию. Указательный жест, сопровождающий «констатацию», оказывается здесь своего рода «верхушкой айсберга», венчающей реальное отношение «познающего» и «познаваемого», которое необходимо устанавливать снова и снова. Опыт, таким образом, оказывается – парадоксальным образом – всякий раз другим, будучи значимым только в контексте события рождения-осмысления мира. Тем самым опыт выступает в качестве, так сказать, конфигурации события, которая может воспроизводиться вариативным образом, сохраняя основные характеристики. Очевидно, что эта событийность опыта предполагает и отказ от фиксированных позиций субъекта и объекта, перемещение этих категорий в сферу условного. Позиции субъекта и объекта, а точнее – «познающего» и «познаваемого» – также приобретают определенность и содержательное наполнение только в контексте события, структурирующего мир тем или иным образом. Тем самым лишается смысла представление

¹¹ Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 48–49.

об иерархии различных видов опыта – вне зависимости от того, какому из этих видов отдается предпочтение в том или ином случае. Признание событийного характера опыта странным (вывернутым наизнанку) образом возвращает нас к установке, «работающей» в античной онтологии: «быть – значит быть Единым». Теперь, однако, это единство осмысливается как вариативное, т. е. единство в инаковости: «быть – значит быть (всегда) иным». Эта установка требует отказа от разграничения «чистого опыта» (как бы он ни понимался) и внеопытного знания – как некоей формы, «имеющей место» наряду с опытом. Именно эту невозможность отделить одно от другого и обнаруживает «феноменологический переворот», инициированный Гуссерлем. Смысл этого переворота – во всей его парадоксальности – точно формулирует Ж. Деррида: «Феноменология оказалась способной продвинуть формалистское требование к его крайнему пределу и критиковать весь предшествующий формализм только на основании постигающего бытия как самоприсутствия, только на основании трансцендентального опыта чистого сознания. Тогда, возможно, не существует никакого выбора между двумя линиями мышления, наша задача состоит, скорее, в том, чтобы подвергнуть сомнению кругообразность, которая бесконечно сводит одно к другому»¹². Противопоставление эллиптического (смещающего) движения кругообразному как раз и представляет собой радикальное изменение онтологической установки, связанное с отказом от самой идеи онтологии как «учения о бытии» (предполагающего определенность, фиксированность опыта). Только в этом постоянном отказе и сохраняется возможность бытия и мышления, а, следовательно – обретения опыта. Фиксация последнего, таким образом, оказывается также фиксацией возможностей мира – бесконечно разнообразных, но при этом всегда нуждающихся в реализации, о-существлении. Последнее – тот самый эллиптический «сдвиг» – и есть то единственное, что никогда не может стать опытом, будучи (точнее, становясь) всегда новым.

ЭМПИРИЗМ ПРОТИВ СЕНСУАЛИЗМА

Д. В. Анкин

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии
и теории познания Уральского федерального университета
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

*«Психее присущ самовозрастающий Логос»
Гераклит*

Обычно понятие эмпиризма ассоциируется с сенсуалистической позицией. Для подобной ассоциации есть, конечно, свои

¹² Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 167.